



## Cahiers de recherches médiévales et humanistes

Journal of medieval and humanistic studies  
2010

---

### David H. Jenkins, 'Holy, Holier, Holiest'. *The Sacred Topography of the Early Medieval Irish Church*

Marie-Céline Isaïa

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/crm/12321>

ISSN : 2273-0893

#### Éditeur

Classiques Garnier

#### Référence électronique

Marie-Céline Isaïa, « David H. Jenkins, 'Holy, Holier, Holiest'. *The Sacred Topography of the Early Medieval Irish Church* », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [En ligne], 2010, mis en ligne le 26 juin 2011, consulté le 26 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/crm/12321>

---

Ce document a été généré automatiquement le 26 avril 2019.

© Cahiers de recherches médiévales et humanistes

---

# David H. Jenkins, 'Holy, Holier, Holiest'. *The Sacred Topography of the Early Medieval Irish Church*

Marie-Céline Isaïa

---

## RÉFÉRENCE

David H. Jenkins, 'Holy, Holier, Holiest'. *The Sacred Topography of the Early Medieval Irish Church*, Turnhout, Brepols (« *Studia Traditionis Theologiae. Explorations in Early and Medieval Theology* » 4), 2010, 216p.  
ISBN 978-2-503-53316-2

- 1 La *Collectio Hibernensis* (44, 4), recueil de législation irlandaise, distingue plusieurs degrés de sacralité dans un lieu consacré : « Le synode a défini quatre espaces autour du lieu saint. Le premier, dans lequel les laïcs et les femmes entrent ; le deuxième, dans lequel seuls les clercs pénètrent. On appelle le premier 'saint', le deuxième 'plus saint', le troisième 'très saint'. Notez qu'il n'y a pas de nom pour le quatrième ». Cet intérêt irlandais précoce pour la délimitation, précise et normative de l'espace sacré, David Jenkins entend démontrer qu'il trouve son origine dans l'Écriture sainte. Les vestiges archéologiques dans leur singularité, mais aussi l'organisation d'un réseau ecclésiastique, c'est toute la dimension spatiale de l'Église irlandaise du VI<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> s. qu'il veut lire à travers la richesse de la tradition scripturaire, depuis la description du jardin d'Eden jusqu'à la révélation de la Jérusalem céleste.
- 2 La première difficulté qu'il doit surmonter est de décrire la topographie des sites tenus pour sacrés. Or l'archéologie et l'historiographie qui lui est associée ont parfois plaqué sur les découvertes matérielles des *a priori* qui compliquent l'identification la plus élémentaire : l'Église irlandaise du VI<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle, conçue dans l'historiographie traditionnelle comme une Église monastique où des abbés dominent les diocèses, ne peut qu'être structurée autour de petits oratoires isolés, reflets de ce qui serait la tendance

originellement érémitique de la vie religieuse irlandaise ; la présence combinée d'une tombe-reliquaire, de croix et d'une clôture délimitant l'espace autour d'un oratoire, définiraient donc un espace qualifié aussitôt de « monastique ». La différence avec une église privée desservie par un clergé séculier n'est pourtant pas évidente (Church Island, Co. Kerry discutée p. 6-8). À l'origine d'une telle structure – oratoire et clôture combinés –, il n'est pas non plus clair qu'il faille placer un ermitage plutôt qu'un lieu d'inhumation. Pour la plupart des sites décrits, la chronologie du développement n'est pas assurée ; or il serait nécessaire à l'interprétation de discerner, de l'enclos, du lieu de culte, des inhumations, ce qui a provoqué la fixation des autres. À High Island par exemple (Co. Galway), l'enclos de pierre semble avoir précédé l'implantation monastique. Avec ces réserves en tête, sur ce que l'archéologie peut dévoiler, l'auteur peut prudemment conclure que le trait décisif de l'implantation religieuse, érémitique ou cénobitique, est la présence d'une frontière, un mur de pierres en général, qui délimite un enclos (*enclosure*). La signification de ce *termon* est en discussion, espace de sauveté (*sanctuary*) ou espace sacré (*sanctity*) ? espace planifié pour être une cité monastique sur le modèle de la ville des Lévités (Éz. 48) ou espace simplement protégé et hiérarchisé comme n'importe quel espace séculier ? Dans les deux cas privilégiés de Iona et de Lindisfarne, des textes (respectivement la *Vita sancti Columbae* et le *De locis sanctis* d'Adomnán, et la *Vita sancti Cuthberti* et l'*Histoire ecclésiastique* de Bède) apportent des éléments de réponse : la présence d'enclos, et d'enclos emboîtés, correspond à un projet spirituel. À Iona, le rivage de l'île, la première clôture (*vallum*) puis l'enceinte qui contient l'église et le cimetière définissent trois espaces concentriques de sainteté croissante, comme dans le Temple que décrit Ézéchiél. À Lindisfarne, ces limites sont aussi des lieux de circulation et la déambulation des moines contribue à donner un sens liturgique manifeste à la tripartition spatiale. Cette expérience d'un espace monastique sacralisé par ses limites, externes et internes, serait-elle propre au monachisme irlandais ? Il existe à vrai dire des attestations, textuelles, et archéologique de *valla* similaires dans le monde anglo-saxon (Hoddum, Whithorn), mais elles signalent sans doute surtout le rayonnement du modèle irlandais qui les inspire.

- 3 Après cette première partie qui fait l'état des lieux historiographique, quatre sites sont examinés, Stellig Michael, High Island, Reask et Clormacnoise, choisis pour leur représentativité. Un compte-rendu détaillé des fouilles qui y ont été menées permet de conclure que la morphologie en enclos emboîtés ne dépend ni de la taille des établissements, ni de contraintes topographiques, ni de nécessités de défense : certes, la clôture peut s'adapter au relief et réussit rarement à suivre un tracé exactement circulaire, mais aucun déterminisme ne la justifie. Elle relève donc d'un choix que D. Jenkins estime théologique. Ces espaces connus par l'archéologie ont en effet en commun d'être focalisés par un centre de sainteté privilégié où coexistent inhumation(s), église(s) et croix, autour duquel rayonnent, en cercles concentriques matérialisés par des structures pérennes (murs, fossés), un premier espace sacré, lieu de résidence et de retraite, puis un deuxième espace, ouvert sur le monde extérieur et où l'on trouve les fonctions d'accueil et les activités artisanales. Le sens que les contemporains donnent à ces espaces imbriqués d'une sainteté décroissante est dévoilée par quelques sources textuelles : dans la *Navigatio* de saint Brendan, la description de l'espace monastique mime les deux descriptions scripturaires du Temple de Jérusalem (1 Rois 6 et Ez. 40-48). On doit donc distinguer, même si certaines sources les appellent invariablement *termon*, d'une part la sphère d'influence d'un saint ou l'espace de juridiction d'une Église, qui peuvent être très vastes, d'autre part un espace enclos de dimensions restreintes avec ses

subdivisions signifiantes : espace saint, plus saint, le plus saint, tels que les définit le droit irlandais (*Hibernensis* 44). Tous les problèmes de terminologie n'en sont pas pour autant réglés : le *termon* doit-il être entendu d'une façon encore plus restrictive, comme le cœur *sanctissimus*, ou, comme l'auteur semble le préférer, comme l'ensemble de l'espace sacré enclos ? Plus largement, tant la législation que les *Vitae*, voire l'archéologie évoquent des limites linéaires (*terminus*) là où il faudrait comprendre l'existence de zones frontières : la *platea* des sources par exemple est aussi bien cet espace vide qui permet de créer une distance entre la cellule du saint homme et les visiteurs que l'espace de rassemblement de la communauté, une frontière et un lieu communautaire.

- 4 Seule l'exégèse peut expliquer un recours si fréquent à ce plan tripartite ; les sources scripturaires des *enclosures* font donc l'objet de la troisième partie. La Bible connaît l'idée de lieux sacrés, lieux où Dieu s'est fait connaître (Béthel), lieux géographiques autant qu'allégoriques (le Paradis), lieux enfin de la présence de Dieu qu'a fabriqués la main des hommes. C'est à cette dernière catégorie qu'appartiennent l'Arche, le Tabernacle ou Tente et le Temple. L'*Hibernensis* se sert de ces lieux bibliques pour justifier ses interdictions. Or quelle est la structure de la Tente, Temple mobile qui accompagne Israël dans son errance initiale ? À l'extérieur, l'esplanade est accessible au peuple purifié ; le sanctuaire n'est ouvert qu'aux prêtres ; le saint des saints, où se trouve l'Arche, qu'au grand prêtre. Le Temple de Salomon reprend à l'identique cette organisation spatiale. De plus, le Temple idéal que décrit Ézéchiël la redouble : à l'extérieur du Temple triparti (vestibule, sanctuaire, saint des saints), il envisage la présence d'une cour intérieure puis d'une sorte de portique ou cour externe. Cette tripartition fondamentale correspond à l'idée d'une progression spatiale dans la sainteté et d'une gradation entre des espaces dont l'accès est protégé. Mais elle n'est pas une invention humaine : c'est Dieu lui-même qui a révélé le plan de cet espace où il réside. Le christianisme a été en partie tenté de rompre avec le Temple : Jésus, critique à l'égard du Temple qu'il fréquente, puis l'auteur de la *Lettre aux Hébreux* opposent le temps révolu du culte dans le Temple au seul culte efficace, spirituel et christocentré. L'exégèse des Pères vient résoudre cette tension. Il n'est plus question de savoir si un Temple doit, ou non, être « pour de vrai » le lieu d'un culte, mais de chercher, dans un Ancien testament entièrement assumé, les signes de réalités spirituelles, morales ou mystiques que rend visible l'examen des sens complémentaires de l'Écriture. Le Temple sera donc aussi bien une réalité historique, qu'une préfiguration du Christ et de l'Église, un dévoilement de la Jérusalem céleste et l'image de ce que doit être tout chrétien inhabité par l'Esprit. L'intérêt des Pères pour l'interprétation exégétique du Temple est partagé par les Anglo-saxons (Bède, *Codex Amiatinus*) et les Irlandais, tant dans l'iconographie (*Liber Ardmachanus*, Livre de Kells) que dans l'hagiographie (Adomnán, *Vita* de saint Colomba d'Iona) et les traités d'exégèse (*De locis sanctis* du même Adomnán, que l'auteur décrit comme de l'exégèse sous les allures d'un récit de voyage). Les Irlandais pourtant se distinguent des autres chrétiens par la place remarquable que prend la réflexion exégétique sur les lieux saints au 44<sup>e</sup> livre de l'*Hibernensis*. C'est ce qui conduit l'auteur à adopter l'hypothèse d'E. W. B. Nicholson (1901, dans la *Zeitschrift für celtische Philologie* 3) : Adomnán serait le concepteur de cette compilation juridique et l'existence d'une « école d'Iona » expliquerait la forte parenté thématique entre ses « trois » œuvres.
- 5 L'objet de la quatrième partie est alors de décider si le paysage monastique irlandais s'est globalement organisé autour de cette référence canonique ; et de comprendre comment cette référence a pu être diffusée. L'auteur exclut rapidement l'hypothèse qu'un modèle architectural ait pu circuler en Irlande, sous la forme d'un plan du type de celui de Saint-

Gall. Certes, il existe une esquisse dans le *Book of Mulling*, qui pourrait représenter un monastère irlandais, à commencer par le monastère de Saint-Mulling lui-même. Mais, outre que la datation du dessin, entre le VII<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècle pose problème, on ne saurait identifier ces cercles concentriques ponctués de croix et un véritable plan, d'après nature ou en projet : c'est d'une cité chrétienne idéale qu'il s'agit, d'une mise en forme et en traits d'une réalité spirituelle. Même inspirés par une référence scripturaire identique, les architectes du monachisme irlandais sont restés perméables aux influences séculières contemporaines et soumis aux contraintes techniques. Le monachisme irlandais peut être inspiré d'expériences antérieures sans en adopter l'architecture. Ainsi, le poids de l'expérience monastique égyptienne, connue par la *Vie d'Antoine* d'Athanase, est sans doute déterminant, mais il ne s'accompagne pas automatiquement de l'importation d'un modèle architectural associé : les Pères du monachisme oriental ont assisté à la naissance de « cités de moines » au milieu de leurs déserts, ils ne les ont ni planifiées, ni régulées si l'on en croit leur *Vies*. C'est tout autre chose avec la naissance du cénobitisme de la Thébaïde, puisque c'est un ange qui a révélé à saint Pacôme comment agencer les cellules à l'intérieur d'un mur et autour d'un réfectoire commun. L'auteur n'osera pas dire que la structure pacômienne a été transférée en Irlande... mais souligne que « le monachisme du Proche Orient a connu un régime mixte où l'esprit de la laure a perduré à côté d'une forme plus structurée de cénobitisme. Cela reflète dans une certaine mesure l'expérience irlandaise où un genre de vie d'érémisme appuyé à l'extrême ouest a été complété par une existence plus organisée sur des bases communautaires dans l'est plus prospère » (p. 160). La comparaison ne suppose donc pas l'influence réelle mais permet de penser la coexistence en Irlande d'implantations monastiques plus réglées et d'autres au plan franchement relâché. C'est en définitive ce qui s'est produit sur le continent où des monastères qui se réclament du monachisme oriental (Lérins, Condat) voire martinien (Marmoutier) adoptent l'allure d'ermitages disséminés au hasard ou presque, de cellules formant davantage un hameau clairsemé qu'un village. Or ces fondations continentales, y compris celles plus tardives qui dépendent directement d'une fondation irlandaise *via* Colomban, adoptent la délimitation d'un espace sacré séparé du monde profane. Cette évolution en Irlande serait à rapprocher de l'explication que Bède donne du mot *tabernaculum*, le *tabernacul* irlandais. Il désigne tout lieu de culte et par extension le peuple qui s'y réunit pour prier, avec la même ambivalence que le mot français église ou Église. Bède a établi ce qui distingue le *tabernacul* du Temple de Jérusalem : le Temple est la Jérusalem céleste, tandis que le *tabernacul* est l'Église militante, fragile et instable, comme tout chrétien en exil sur cette terre (Bède, *De Templo*). C'est une définition particulièrement appropriée au monachisme irlandais et à sa pratique de la *peregrinatio* : le moine irlandais serait celui qui, voulant mener une vie d'Exode, habiterait des tentes légères, même sous les allures d'un monastère solidement construit.

- 6 Au terme de cette lecture suivie, qui cherche à rendre compte le plus objectivement possible des apports de cet ouvrage, on peut apporter quelques impressions complémentaires : le travail de David Jenkins est sérieux, mais d'un sérieux qui tend vers la naïveté lorsque l'auteur explique quelle pouvait être la réalité archéologique des temples d'Israël (p. 105-108), rappelle que l'exégèse n'est pas univoque (p. 123-128), démontre que l'*Hibernensis* est une composition irlandaise (p. 133-138), décrit très longuement le monachisme égyptien, y compris dans ses réalisations matérielles (p. 154-170), écarte l'idée d'une parenté du monachisme irlandais et du monachisme anglo-saxon (p. 40-52), etc. C'est l'attitude louable d'un chercheur qui ne veut rien avancer qu'il n'ait soigneusement défini lui-même. Mais précisément, les idées les plus importantes

sont des emprunts avoués (à A. Mac Donald, D. Ó Corráin, T. O'Loughlin, R. Sharpe principalement) quand les hypothèses plus neuves, qui concernent surtout la terminologie, ne sont jamais appuyées sur la citation des sources. D. H. Jenkins n'est pas le seul coupable : le format réduit de la collection que dirige Thomas O'Loughlin interdit sans doute de citer *in extenso* de longs passages, *a fortiori* en irlandais. Il faut tout de même imaginer que la mention de leur titre doit suffire pour les fréquentes références aux *Vitae* ; qu'il n'y a aucune citation commentée du *De locis sanctis* ni du *De Templo* ; que seule l'*Hibernensis* est citée, en notes. Ce problème de place justifie apparemment pour l'éditeur l'absence totale de carte ou de plan : dans une réflexion sur l'espace sacré, appuyée sur des relevés de fouilles, on conviendra que c'est un choix discutable. Enfin, alors que D. Jenkins cherche dans le monachisme égyptien le plus lointain une source d'inspiration, il n'utilise aucune synthèse récente sur l'espace sacré : son monachisme irlandais est d'autant plus atypique sans doute qu'il apparaît dans le contexte d'un vide conceptuel, créé par l'ignorance de travaux classiques consacrés à la sanctification de l'espace (R. A. Markus, « Origins of the Christian Idea of Holy Places », *Journal of Early Christian Studies* 2, 1994, p. 257-271), aux *Topographies of Power* (M. de Jong, F. Theuws) et surtout aux *loca sancta* depuis S. Boesch Gajano et L. Scarafia (dir.), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Turin, 1990.